Theologisches Literaturblatt.

Unter Mitwirkung

zahlreicher Vertreter der theologischen Wissenschaft und Praxis

herausgegeben von

Dr. theol. Ludwig Ihmels
Landesbischof in Dresden.

und

Dr. theol., jur. et phil. Heinrich Böhmer
Professor der Theologie in Leipzig.

Nr. 8. Leipzig, 13. April 1923. XLIV. Jahrgang.

Erscheint vierzehntägig Freitags. — Bezugspreis für das **Inland** vierteljährlich **1000 Mk.** — Bezugspreis für das **Ausland** vierteljährlich Schw. Fr. 6.—; für das übrige Ausland gilt der jeweilige Umrechnungsschlüssel der Aussenhandelsnebenstelle. — Anzeigenpreis: die zweigespaltene Petitzeile Grundzahl 5 Pf. mal Schlüsselzahl des B.-V. — Beilagen nach Uebereinkunft. — Verlag und Auslieferung: Leipzig, Königstr. 13. Postscheckkonto Leipzig Nr. 52873.

„Die drei Sprachen Jesu“.

I.

In welcher Sprache hat Jesus gesprochen? Um diese Frage haben sich die früheren Generationen im ganzen wenig gekümmert. Ihnen lag mehr an dem Inhalt der Reden Jesu, als an ihrem sprachlichen Gewand. Je mehr man sich aber klar wurde, daß die uns griechisch überlieferten Reden Jesu nicht die Originalsprache wiedergaben, in der sie gesprochen waren, daß auch ihr Sinn vielleicht noch deutlicher würde, wenn man sie in ihrer ersten Fassung vor sich hätte, desto größere Aufmerksamkeit wandte sich der Frage nach der ursprünglichen Gestalt dieser Reden zu. Zu den verdienstvollsten Forschern nach dieser Richtung gehört der ausgezeichnete Kenner des Thalmud und des Aramäischen Gustaf Dalman. In seinem „Worte Jesu“ Bd. 1 hat er bereits Wertvolles der Gelehrtenwelt vorgelegt. Ein weiterer Schritt auf diesem Weg ist das Werk, das wir heute zur Anzeige bringen dürfen:

Dalman, Gustaf (Prof. d. Theologie in Greifswald), **Jesus-Jeschua.** Die drei Spachen Jesu. Jesus in der Synagoge. Auf dem Berge. Beim Passahmahl. Am Kreuz. Leipzig 1922, J. C. Hinrichs (IV, 222 S. gr. 8).

„Die Untersuchung“, sagt Vf. im Vorwort, „wie Jesu für uns griechisch geformter Gedanke sich in der Ursprache ausnehmen müsse, ist für mich ein wichtiges Ziel.“

Es ist eine kleine Auswahl von Worten Jesu, welche er mit Hilfe seiner umspannenden Gelehrsamkeit auf dem Gebiet der aramäischen Linguistik (es sei vor allem an seine bahnbrechende „Grammatik des Jüdisch-Palästinischen Aramäisch“ 2. Aufl. Leipzig 1905 erinnert) aus der griechischen Sprache, in der sie der Welt überliefert wurden, in die aramäische Originalsprache, wie sie aus dem Munde des aramäisch redenden Jesus gekommen sind, zurückzuübersetzen versucht hat. Oder kurz gefaßt: der griechisch sprechende *Ἰησοῦς* des Neuen Testaments, welchem die Evangelisten griechisches Sprachgewand umgelegt haben, soll wieder wie der galiläische יֵשׁוּ sprechen, und die Leser des Buches sollen die Klänge der Worte des ישו vernehmen, welche die ersten Hörer vernommen haben. Dies will Vf. mit dem eigentümlichen Titel seines Buches sagen, welchem Ref. lieber die Form gegeben hätte: *Ἰησοῦς*-יֵשׁוּ. So, nicht ישוע. Es ist nämlich kaum, wie Vf. meint (S. 6), das thalmudische ישו eine absichtliche, feindselige Namensänderung seitens der palästinischen Juden, welche „den echten Namen ישוע nicht aussprechen mochten.“ Wie eine feindliche Namensänderung aussehen würde, zeigt die Namensform „ʿIsa“, welche Muhammed im Koran ohne Arg von Jesu gebraucht, was nichts anderes ist als das aus jüdischem Mund als Schimpf- und Spottname Christi vernommene עשו (Esau-Edom). Sondern ישו ist ganz die gleiche Verkürzung wie das im Thalmud so häufig vorkommende יוסי (Jose = Josef), welches uns schon im N. T. begegnet (vgl. *Ἰωσῆς* Mk. 6, 3; 15, 40. 47). „Es lag in der Gewohnheit der palästinischen Landessprache, die Aussprache von Eigennamen sich durch Abwerfung der Schußkonsonanten bequemer zu machen.“ Vgl. Frz. Delitzsch: „Der Jesus-Name“ in „Zeitschr. für die gesamte Luth. Theologie“ 1876, 210. *Ἰησοῦς* ist also gräcisiertes ישו, wie *Ἰωσῆς* gräcisiertes יוסי ist.

Vf. hat seine aram. Übersetzung ausgewählter Worte Jesu nicht in hebräischer Schrift, sondern in lateinischer Transskription dargeboten, vermutlich auf Wunsch des Verlegers, der das Buch durch orientalischen Druck nicht zu sehr verteuert wissen wollte. Solchen Lesern, die im Aramäischen minder beschlagen sind, wird auf diese Weise wenigstens der feierliche, ernste Tonfall der aram. Sprache nahegebracht, so daß sie einen Begriff bekommen, wie das geklungen haben mag, wenn Jesus redete. Absoluter Zusammenklang mit der Aussprache des Aramäischen, wie Jesus sie gehabt, darf freilich auch in diesen Übersetzungen nicht erwartet werden. Vf. selbst sagt (S. 22): „Die Sprache, an welcher Petrus als Galiläer und deshalb als Jünger Jesu erkannt wurde (Mt. 26, 73; Mk. 14, 70; Lk. 22, 59), mag in manchen Einzelheiten etwas anders ausgesehen haben. Aber man darf vertrauen, daß es sich dabei nur um unwesentliche Dinge handelt und daß dem jüdisch-galiläischen Dialekt doch immer

ein Geruch des Galiläa anhaftet, welches Jesu sprachliche Heimat gewesen ist.“ Und eine Seite vorher sagt Vf.: „Die Schwierigkeit der Aufgabe wird dadurch vergrößert, daß wir keine der Zeit Jesu angehörenden jüdisch-aramäischen Schriftdenkmäler besitzen, denen wir die Sprache Jesu ohne weiteres entnehmen könnten.“ Vf. hat besonders die volkstümlichen Erzählungen zur Basis genommen, welche „in die palästinischen Erörterungen des jüdischen Rechts im paläst. Thalmud und in die paläst. Schrifterklärung der älteren Midraschim eingestreut sind“, Erzählungen, die „den Eindruck der Naturwüchsigkeit machen, auch in dem Sinn, daß sie den vom paläst. Volke wirklich gebrauchten Dialekt wiedergeben.“ Daneben sind vom Vf. auch die Thargumim, d. h. die aramäischen Übersetzungen der Bibel, zu Rate gezogen worden, deren Sprache jedoch „durch ihre genaue Nachbildung des hebräischen Originals vielfach beeinflußt ist“, so daß sie nicht in gleichem Maße wie jene volkstümlichen Erzählungen das volkstümliche Aramäisch wiedergibt. Eine vortreffliche Chrestomathie zur Einführung in das paläst. Aramäisch und als Vorarbeit für die Erforschung der ursprünglichen sprachlichen Gestalt der Worte Jesu hat Vf. im J. 1896 bei Hinrichs (Leipzig) erscheinen lassen unter dem Titel: „Aramäische Dialektproben“. Daß dieselben in 16 Jahren noch keine zweite Auflage erlebt haben, ist ein Zeichen, daß sie nicht die gebührende Beachtung gefunden haben, weshalb Ref. nicht unterlassen möchte, auf dieses instruktive Hilfsmittel mit Nachdruck aufmerksam zu machen und seine Verwendung in akademischen Hörsälen zu empfehlen. Jene Erzählungen im pal. Thalmud repräsentieren „das von den Juden Galiläas im dritten und vierten Jahrhundert gesprochene Aramäisch“, während die aram. Erzählungen des Midrasch noch etwas jünger sind (fünftes oder sechstes Jahrhundert), aber doch „fast durchaus denselben sprachlichen Typus tragen wie das Aramäische des pal. Thalmuds“ (Dalman, Gramm. [2] 18. 23). So ist denn von vornherein mit der Möglichkeit zu rechnen, daß ein Versuch, mit Hilfe der genannten galiläischen Schriftdenkmäler die um drei und mehr Jahrhunderte früher gesprochenen Worte Jesu in ihrem ursprünglichen Wortlaut herzustellen, nicht in allen Einzelheiten gelingen wird. Jedenfalls dürfte es bedenklich sein, Worte Jesu, deren aram. Aussprache im N. T. direkt bezeugt ist, wie z. B. das Wort *ἐφφαθά* nach dem späteren Aramäisch des pal. Thalmuds umzuformen und ein „itpattach“ daraus zu machen (so Vf. S. 10), weil so der Sprachgebrauch des Jeruschalmi ist. Das von dem Galiläer Petrus dem Markus überlieferte Wort *ἐφφαθά* setzt die aram. Form אֶפְּתָא voraus, welches ein Ethpeel (wie im Syrischen) ist, wobei das lautbare Schwa als Murmelvokal a gesprochen wurde und das ת mit dem פ assimiliert ist. Das verdoppelte פ aber, welches Dagesch forte hat, wurde nicht pp gesprochen, sondern phph (daher *φφ*), wie auch verdoppeltes ת nicht tt, sondern thth gesprochen wurde (vgl. *Μαϑϑαῖος, Μαϑϑάν* u. a.); auch im Silbenanfang gab's kein p, sondern nur ein ph und kein k, sondern ein kh = *χ*, dah. *Χαναάν* (nicht *Καναάν*), *Φαρισαῖοι* (nicht *Παρισαῖοι*), *Βηϑφαγή* (nicht *Βηϑπαγή*; Vf. schreibt S. 88 wirklich „Beth Page“), *φάσκα* (Jos. ant. 5, 1, 4: *τὴν φάσκα ἑώρταζον* „sie feierten Passah“, vgl. LXX 2 Chr. 30, 18 *ἔφαγον τὸ φασέκ*), wofür irregulär N. T. *πάσχα* (mit *π* wegen Anklang an *πάσχω*, s. Dalman, Gramm. [2] 138). Das *α* in *φάσκα* (*πάσχα*) lehrt auch, daß die Vokalisation des Wortes zur Zeit des Josephus und der Apostel eine andere war als im späteren Jeruschalmi und Midrasch (incl. Thargum Onkelos), weshalb Lk. 22, 15 vom Vf. S. 116 nicht hätte übersetzt werden sollen: haden pischa, sondern haden phascha

„dieses Passah“. Zu dem Schwund des schließenden Konsonanten ח in *ἐφφαθά* (wofür man *ἐφφαθάχ* erwartet) ist zu vergleichen das galil. Verbum פרא „laufen“ statt פרח (s. Dalman, Gramm [2] 99). Ob man im Galiläischen דִשְׁמַיָא „des Himmels“ und לְמִבַטְּלָא „um aufzuheben“ mit lautbarem Schwa „dischemajja“, „limebattala“ gesprochen hat (so Vf. S. 62 und 57 gegen die superlineare Vokalisation und gegen seine eigene Aussprache von לִבְנֵי S, 58), erscheint fraglich, da man auch im Syrischen in solchen Formen kein Schwa spricht und auch im Hebräischen „die Annahme eines lautbaren Schwa medium unbegründet ist“, s. Strack, Hebr. Gramm, [10] § 12 p.

Aber weit mehr als bloß eine Übersetzung ins Aramäische will Vf. bieten. Die im Hauptteil des Buches übersetzten Worte Jesu allein, aneinander gereiht, würden ja kaum mehr als ein Blatt füllen. „Die Untersuchung“, heißt es im Vorwort, „wie Jesu für uns griechisch geformter Gedanke sich in der Ursprache ausnehmen müsse, ließ sich nicht trennen von der Überlegung, welches Begriffs- und Gedankenmaterial die jüdischen Quellen zur sachlichen Vergleichung darbieten und wie Jesu Gedanke und Wort sich zu ihnen verhält. Ich habe dabei versucht, gleichzeitig die Umgebung deutlich zu machen, in welcher Jesu Wort laut wurde, und deshalb über jüdischen Gottesdienst, Passahmahl und Kreuz Erörterungen beigegeben, die mir notwendig schienen.“ Damit hat Vf. noch nicht einmal alles angedeutet, was sonst in seinem Buche steckt. Nicht wenige exegetische und kritische Bemerkungen zu der überlieferten Gestalt der Worte Jesu und zu den Verschiedenheiten der tradierenden Evangelisten, sowie Feststellung dessen, was Jesus sagen will, bilden wichtige Bestandteile der Untersuchung. Und die Ausführungen des Vf.'s über „die drei Sprachen Jesu“ gehören zu den lehrreichsten Stücken seiner Schrift. Einige Anmerkungen zu dem zuletzt erwähnten Kapitel möchten gleichwohl erlaubt sein.

Es war dem Ref. nicht verständlich, wieso „das Johannesevangelium 12, 30 ff. voraussetzt, daß Jesus nicht zu den griechischredenden Juden gehörte“ (S. 5). Daß Griechen sich dort an Philippus, den Jünger Jesu, mit der Bitte wenden, ihnen Jesum zu zeigen, von dem in jenen Tagen in Jerusalem so viel die Rede war, scheint mir kein Beweis, daß Jesus nicht griechisch sprechen konnte. Vf. sagt selbst einige Zeilen weiter unten: „Das Johannesevangelium nimmt mit Recht an, daß in Galiläa Kenntnis des Griechischen gewöhnlich war. Aber dann kann es von dieser Kenntnis den Galiläer Jesus doch nicht ganz ausschließen, der doch auch bei ihm mit dem römischen Prokurator redet“. Und weiterhin (S. 6): „Wir haben volles Recht, wenn wir uns vorstellen, daß Pilatus ohne Dolmetscher die Frage an Jesus richtete: *σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*; und daß Jesus in derselben Sprache antwortete: *σὺ λέγεις*.“ Bezüglich dieser eigentümlichen Bejahungsformel verweist Vf. auf sein Buch „Worte Jesu“ I S. 254, wo er eine Thosephthastelle (Kelim Baba kamma I, 6) zitiert, die ein mit dem *σὺ λέγεις* genau sich deckendes אמרת enthalten soll. Aber dieses אמרת in der Thosephtha ist im Gegenteil im Sinne einer „indignierten Verneinung“ gemeint, wie Chwolson in seiner Schrift „Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Judentums“ (Leipzig 1910) S. 56 ff. klar und in Übereinstimmung mit der großen Autorität Elia Wilna (im Kommentar „Ser Sahab“ z. St.) gezeigt hat. Vgl. auch meinen Aufsatz „Hat Jesus geschworen?“ in „Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung“ 1920, Nr. 23, Sp. 460. Ist es überhaupt denkbar, daß der Kohen Simon der Sittsame die bissige und beleidigende Bemerkung des Rabbi Elieser „Du schämst dich

wohl zu sagen, daß selbst der (unreine) Hund des (verhaßten sadduzäischen) Hohenpriesters angesehener ist als du" mit einem bejahenden „du sagst es" beantwortet haben sollte? Es gibt tatsächlich kein Analogon zu dem *σὺ λέγεις* als Bejahungsformel in der alten rabbin. Literatur, so daß man auch nicht mit dem Vf. sagen kann, der Ausdruck sei „aus semitischem Sprachgefühl geflossen." — Im Anschluß an das *σὺ λέγεις* sei noch ein anderer griechischer Ausdruck, wo Ref. dem Vf. ebenfalls nicht beistimmen kann, zur Sprache gebracht, nämlich das *διδάσκαλε*, womit Johannes 1, 38 und 20, 16 die aram. Anreden „Rabbi" und „Rabbuni" verdolmetscht. Vf. beanstandet diese Verdolmetschung des Johannes und meint, „Rabbi" sei richtiger zu verdolmetschen mit „mein Großer" und „Rabbuni", welches eine Steigerung von „Rabbi" sei, mit „mein Gebieter" (S. 12). Aber man darf doch wohl zum Galiläer Johannes das Zutrauen haben, daß er wußte, welcher Begriff zu seiner Zeit den beiden Ausdrücken anhaftete und dann im Griechischen entsprach, nämlich der Begriff „Meister". Und unsere jüdischen Gelehrten, ganz gewiß nicht durch das johanneische *διδάσκαλε* beeinflußt, übersetzen רבי genau so wie Johannes nicht anders als mit „Meister." Das *διδάσκαλε*, sagt Frz. Delitzsch (Horae zu Joh. 20, 16), entspricht nicht unserem „Lehrer", sondern „Meister;" und den Unterschied zwischen Rabbi und Rabbuni formuliert Delitzsch so: Rabbi = Meister, Rabbuni = Meister sensu eminentissimo.

Eine weitere Randglosse des Ref. zum Kapitel „Die drei Sprachen Jesu" betrifft die hebräische Sprache. Bei wem und wie Jesus die heilige Sprache gelernt haben wird, hat Vf. anschaulich und überzeugend ausgeführt. Das Maß von Jesu hebräischen Sprachkenntnissen konnte vielleicht noch besser ins Licht gestellt werden. Wenn der zwölfjährige Jesus in Jerusalem sich an den Diskussionen der dortigen Gesetzeslehrer beteiligte, wo bekanntlich die h. Schrift nicht anders als in der hebr. Originalsprache zitiert zu werden pflegte, so verstand er damals schon die Bibelsprache vollkommen und konnte zum Erstaunen der Gelehrten seine Einwürfe und Fragen mit hebr. Zitaten vorbringen. Er hatte offenbar, unterstützt von einem Gedächtnis, welches nichts vergaß, und seine ganze Lust an der h. Schrift habend (Ps. 1, 2), von frühester Kindheit an Bibelstudium getrieben, ohne das Lehrhaus zu besuchen. (Es leuchtet mir nicht ein, was Vf. S. 33 im Anschluß an die Erzählung von dem Zwölfjährigen sagt, daß Jesus „ein Besucher des Lehrhauses" war. Vgl. dagegen Joh. 7, 15: „Wie kann dieser die Schrift, so er sie doch nicht gelernt hat?"). Aber den stärksten Beweis, nicht nur „wie vertraut er mit der h. Schrift war" (S. 185), sondern wie ihre Sprache ihm zur zweiten Natur geworden war, muß man in den am Kreuz gesprochenen hebr. Psalmworten „Eli Eli etc." finden. Wer in solcher äußersten Seelen- und Leibesnot nicht in der aram. Muttersprache, sondern in der hebr. Bibelsprache zu Gott ruft, zeigt damit, daß er Schriftworte sein Leben lang — trotz synagogalem Thargum — nie anders als hebräisch gedacht und gesprochen hat. Es darf hier an den sterbenden Luther erinnert werden, der in der Nähe des Todes in großer Schwachheit zwei Schriftworte in der lateinischen lingua ecclesiastica betete, in der ihm die Bibel am vertrautesten war: „Sic dilexit" etc. (Joh. 3, 16) und: „In manus tuas" etc. (Ps. 31, 6 = Lk. 23, 46). Darum dürfte es nicht bloß möglich, wie Vf. S. 189 meint, sondern zweifellos sein, daß Jesus auch das andere Schriftwort („Vater, in deine Hände etc.") hebräisch gesprochen hat, und die Übersetzung ins Aramäische dürfte diesmal nicht nötig gewesen sein. Mit der hebr. Bibelsprache, welches die Sprache der göttlichen Welt war, in der er lebte, war Jesus aufs innigste vertraut.

Es sind, wie schon anfangs gesagt, im ganzen nur wenig Jesus-Worte, welche Vf. zum Gegenstand seiner Untersuchung gemacht hat: 1. Jesu Worte in der Synagoge zu Nazareth (Lk. 4, 16 ff.); 2. einige Worte aus der Bergpredigt (Mt. 5, 17—22); 3. die Worte beim letzten Passahmahl; 4. die Worte am Kreuz. Gelegentlich werden noch andere Worte Jesu kurz gestreift, wie die zwei ersten Worte des Vaterunsers (S. 19), wobei Vf. meint, daß das Herrngebet nach Mt. 6, 5 ff. „jedenfalls als Gebet des einzelnen, nicht einer Gemeinde gedacht ist." Widerspricht dem nicht das „uns", das durch das ganze Vaterunser durchgeht?

Es verbietet sich von selbst, die ganze Fülle von Überlegungen aller Art, welche Vf. an die Worte Jesu knüpft, im einzelnen anzuführen und zu besprechen, sei es daß es sich um sprachliche Hinweise auf Thargum, auf das Paläst. Evangeliarium und Peschittho (Vf. schreibt stets „Peschito") oder um archäologische Erläuterungen oder um Vergleichungen mit Sprüchen und religiösen Vorstellungen aus der altjüdischen Literatur oder um exegetische, auch bibelkritische Erwägungen des Vf.'s handelt. Nur eine kleine Auswahl von Ausstellungen möchte Verfasser sich gestatten. Heinr. Laible-Rothenburg o./Tbr.

(Schluß folgt.)

Ritter, Hellmuth, **Al-Ghasâli,** Das Elixir der Glückseligkeit. Aus Persischen und Arabischen Quellen in Auswahl übertragen. (Religiöse Stimmen der Völker, herausgegeben von Walter Otto. Die Religion des Islam Band III). Jena 1923. Eugen Diederichs. (178 S. 8.)

Ob dieser Übersetzungsband nicht zu entbehren gewesen wäre? Man wird das fragen dürfen. Einem weiteren Kreise abendländischer Leser will Hellmuth Ritter das Hauptwerk al-Ghasâlis, „Die Neubelebung der Religionswissenschaften", nahebringen. Dem Wunsch, das Ihjâ ʿulûm al-dîn möchte endlich einmal vollständig übersetzt sein, den R. Hartmann (Der Islam VIII, 152) ausgesprochen, wird jeder zustimmen, der von wirklichen Kennern sich hat sagen lassen, daß in diesem Werke so etwas wie eine Summa Theologiae des Islam vorliegt, geeignet, wie kein zweites Werk, uns die Seele der „Religion des Propheten" zu offenbaren. Ritter erklärt im Vorwort, bei der Weitschweifigkeit des Ihjâ sei an eine vollständige Übertragung nicht zu denken, man müsse wohl oder übel sich entschließen zu kürzen. Und was er gibt, ist eine bloße Auswahl. Eine solche aber hat nicht nur das Programm der Göttinger Quellen der Religionsgeschichte seit Jahren in Aussicht genommen, eine Auslese der wichtigsten Partien des großen Werkes (etwa 20 von den im Ganzen 40 Büchern, welch erstere aber ungekürzt dargeboten werden sollen) hat Prof. H. Bauer zu geben schon unternommen, auch er für einen weiteren Kreis, bei dem er an Theologen, Religionshistoriker und alle denkt, die sich in wissenschaftlicher Weise mit der Kultur- und Geistesgeschichte des Islam befassen wollen, und die Proben, die von länger her bereits von ihm vorliegen — Ritter kennt sie und verweist für das weitere Studium von Ghasâlis Gedankenwelt auf sie — beweisen: die Arbeit liegt in guten Händen. Es ist hienach nicht recht zu verstehen, daß R., wenn er nun doch selbst auch Ghasâlis Gedanken bei uns bekannter machen wollte, es nicht für geraten hielt, zu geben, was der Titel seines Bandes erwarten läßt: den Auszug „Das Elixir der Glückseligkeit" (Kîmijâ es-saʾâda), den der große muslimische Theologe selbst in persischer Sprache zu liefern sich auf Drängen hat bereit finden lassen. In der statt dessen von R. selbst getroffenen Auswahl, die Ghasâlis Lehre über das Verhältnis des Menschen zu sich selbst, zu den

Mitmenschen und zu Gott in charakteristischen Proben veranschaulichen soll, „ist der erste Teil von der Selbsterkenntnis eine wörtliche Übersetzung des ersten ‚Eingangs' ('unwân) des Kîmijâ es-sa' âda, im wesentlichen nach dem Bombayer Druck vom Jahre 1253 d. H., unter teilweiser Heranziehung der Berliner Codices pers. We. 1208 und Pm. 144. Das Kapitel über die Freundschaft und Bruderschaft in Gott folgt dem arabischen Text der Ihjâ, das Kapitel über die Pflichten gegen Muslimen, Nachbarn, Verwandte und Sklaven wieder ganz dem Kîmijâ, der Rest wieder dem arabischen Text. In den der Ihjâ entnommenen Stücken sind einzelne Teile, besonders die Belege aus Koran, Hadîth und âthâr, nach dem Vorgang des Kîmijâ gekürzt. Zuweilen sind innerhalb eines nach dem arabischen Text übersetzten Stückes einzelne Hadîthe und Anekdoten nach dem Persischen wiedergegeben und umgekehrt, nämlich dann, wenn die eine Fassung vor der anderen den Vorzug größerer unmittelbarer Verständlichkeit für den nicht orientalistisch-geschulten Leser bot." Ob mit einer solchen willkürlichen Zusammenstückelung der wissenschaftliche Nützer sich wird zufrieden erklären können? Den reinen interessierten Laien wird sie ja freilich nicht genieren. Über die Übersetzung als solche zu urteilen weiß ich mich nicht kompetent. Befremdlich ist der Verweis S. 4 auf die Darstellung von J. Goldziher in der ‚Kultur der Gegenwart' 1, 5, S. 62 ff. Zu korrigieren wäre zunächst 1, 5 (2. A.) S. 320. So etwas wie eine „Darstellung", die weiterem Studium dienen könnte, verspreche man sich aber nicht a. a. o. zu finden. Eher würde man sich einen Hinweis auf Fricks al-Ghasâli gewidmete Studie gefallen lassen, die von D. B. Macdonald in der seinem Artikel in der Enz. d. Isl. angehängten Literaturliste noch nicht angeführt werden konnte. H. Haas-Leipzig.

Wach, Joachim, (Dr. phil.), **Der Erlösungsgedanke und seine Deutung.** (Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig Nr. 8). Leipzig 1922. C. Hinrichs. (104 S. gr. 8). 2.80 M.

Wir haben in der vorliegenden Schrift den an sich wertvollen Versuch einer Typologie des Erlösungsgedankens. In dem ersten Teile, den wir den religionsphilosophischen nennen dürfen, weist der Verfasser auf die Bedeutung der psychologischen Deutung der Persönlichkeit und des Ausdrucks hin. Für die richtige psychologische Deutung der Persönlichkeit hält er die Auffindung der Beziehung zwischen der Grundstimmung, dem Lebensgefühl und dem Lebensideal des Individuums für wichtig. Diese Beziehung lehrt ihn das Vorhandensein von zwei Haupttypen, dem Typus der Ichbejahung und dem der Ichverneinung, die in ihrer Eigenart geschildert werden, letzterer in den zwei Hauptausprägungen des negativ transzendenten Erlösungsverlangens und des positiven immanenten Erlösungsstrebens. Bei der psychologischen Deutung des Ausdrucks muß man sich fragen, ob es sich dabei um eine Äußerung eines Seins oder eines Ideals handelt.

Der zweite Teil behandelt den Erlösungsgedanken in der Religionsgeschichte. Unter Benutzung von einer Fülle religionsgeschichtlichen Materials werden zunächst die Quellen aufgezeichnet, aus denen die Sehnsucht nach einer Erlösung entspringt, sodann eine Reihe von Vorstellungen über die Gestalt des Erlösers, den Erlösungsprozeß, die Mittel und Wege und endlich das Ziel der Erlösung vorgeführt.

Die Ausdrucksweise ist namentlich im ersten Teile manchmal reichlich schwerfällig. Immer wieder muß man sich fragen, warum man sich nicht einfacher ausdrücken kann und warum man so viele Fremdwörter verwenden muß. Die Arbeit würde viel mehr Eindruck machen, wenn der Verfasser sich die Mühe gemacht hätte, das, was er geschrieben hat, in ein fließendes, gefälligeres Deutsch zu übersetzen. Manchmal hätte man eine weitergehende Begründung durch religionsgeschichtliches Material gewünscht.

Wenn die vorliegende Arbeit auch nicht alle Fragen behandelt, die m. E. in einer Arbeit über den Erlösungsgedanken behandelt werden müßten, — ich erinnere nur an die Frage, ob und wie weit der Erlösungsgedanke sowohl in den einzelnen Religionsgebilden als auch in der Religion an sich ein wesentlicher Bestandteil ist, — und wenn dieses oder jenes Ergebnis, zu dem der Verfasser kommt, einem auch fraglich erscheinen kann, wenn man also in dieser Arbeit auch nicht eine völlige Lösung der Fragenkomplexe, die sich einem bei näherer Beschäftigung mit dem Erlösungsgedanken aufdrängen, sowohl vom religionsgeschichtlichen als auch vom religionsphilosophischen Standpunkt aus, wird erblicken dürfen, so darf doch ohne Einschränkung gesagt werden, daß sie eine sehr wertvolle und in mancher Beziehung klärende Vorarbeit darstellt. Gespannt darf man sein auf die umfassendere Darstellung der Materie, die der Verfasser uns im Vorwort in Aussicht stellt.

Schomerus-Kiel.

Duhm, Bernh., D. (ordentl. Professor der Theologie zu Basel), **Die Psalmen erklärt.** 2. verm. und verbess. Aufl. Kurzer Hand-Kommentar zum Alten Testament, herausgeg. von D. K. Marti (Abt. XIV). Tübingen 1922, J. C. B. Mohr. (XXXVI., 496 S. gr. 8.) 120 M.

Die erste Auflage dieses Kommentars ist 1899 erschienen. Nach dreiundzwanzig Jahren läßt ihn der Verfasser zum zweitenmal ausgehen. Das ist eine lange Zeit, die uns gerade zum Psalter an Kommentaren, Übersetzungen und Monographien nicht wenig neue Literatur gebracht hat! Aber Bernhard Duhm hat die scharf umrissene Eigenart seiner ersten Ausarbeitung unverändert festgehalten. Die ausführliche Einleitung ist fast wörtlich gleichgeblieben. Von kleinen Änderungen heben wir eine als charakteristisch hervor: Unter Nr. 24 („Metrische Übersicht") heißt es am Schluß 1899: „Ob sich über das Verhältnis von Arsis und Thesis ein einwandfreies Gesetz wird feststellen lassen, ist mir trotz der wertvollen Arbeiten von Bickell und Grimme noch zweifelhaft"; 1922: „Arsis und Thesis scheinen mit einer gewissen Freiheit behandelt zu sein wie im deutschen Volksliede". Der Kommentar selbst zeigt äußerlich ein anderes Gewand, indem jetzt oben die vollständige Übersetzung steht, unten die Erklärung. Sachlich ist die Eigenart der ersten Auflage ganz gewahrt, trotzdem sich selbstverständlich im einzelnen zahlreiche kleinere Änderungen finden. Eine ausführliche Besprechung des Werkes erübrigt sich darnach. Es ist uns unter allen Umständen im großen und im kleinen wertvoll, daß wir Duhms Psalmenkommentar noch einmal aus seiner Hand bekommen haben, und gewiß wird keiner, der sich mit den Psalmen wissenschaftlich beschäftigt, an dem Buch vorübergehen. Die Psalmenforschung hat noch mit vielen ungelösten und ungenügend gelösten Problemen zu ringen. Daß ihr Fortschritt durch Duhms chronologische Ansetzung und theologische Einschätzung der Psalmen in besonderem Maße gefördert werden wird, erscheint mir heute nicht sehr wahrscheinlich.

J. Herrmann-Münster.

Weber, Val., Dr. (Universitätsprof. in Würzburg), **Grundsäulen der Kritik des N. T.?** Die Rätselfragen des radikalen Kritikers G. A. van den Bergh van Eysinga. Würzburg 1922, C. I. Becker (46 S. gr. 8).

W. gibt zunächst eine kurze Zusammenstellung über die holländischen Kritiker und ihre Meinungen bis zu v. d. Bergh und dessen „Rätselfragen“ zum Galaterbrief, die erst gelöst werden müßten, ehe man an die Echtheit desselben glauben dürfte. W. will zu diesen Stellung nehmen. Sie betreffen die Stellen: 2, 19. 3, 10. 19. 5, 2. 3, 1. 1, 9. 1, 17. 2, 11—21. 5, 11. 1, 1. 1, 17. 2, 16. 4, 13 f. W. wird mit seinem Grundsatz Recht haben, daß Dunkelheiten, die für uns vorhanden sind, kein Zeugnis gegen die Echtheit sind, eher für dieselbe. Aber die Lösungen, welche er nun im einzelnen bietet, befriedigen selten. So seine hier wiederholte Aufstellung, daß Gal. 2, 1 ff. mit Apostelgesch. 11, 30 zusammenfalle, während die Apostelgeschichte von Lehrverhandlungen nicht die Spur andeutet. Kaum denkbar ist, daß Paulus in Galatien, besonders wenn es sich um die südlichen von Judenchristen durchsetzten Gemeinden handelt, nichts von „Gesetz und Gnade“ gelehrt habe. Eine öffentliche Tätigkeit des Paulus in Judäa ist nach 1, 18 keineswegs selbstverständlich. Daß dem öffentlichen Protest 2, 14 private Verhandlungen vorausgegangen seien, ist aus 2, 12 f. schwerlich ersichtlich. Daß die grundsätzliche Entscheidung der Gesetzesfrage zu Gunsten der Heidenchristen nach dem Galaterbrief erfolgt sei, wird man angesichts 2, 5 unmöglich behaupten können. Es wäre gut gewesen zu betonen, daß verschiedene „Rätselfragen“ nur aus der übertriebenen Forderung entstanden sind, daß der Apostel so denken, schreiben und handeln soll, wie der Kritiker es gern sähe und für richtig hielte, während der Brief uns in erster Linie Quelle ist, aus der wir die Erkenntnis der Geschichte schöpfen. Lic. Hauck-Schwabach.

Mc. Cown, Chester Charlton, (Prof. in Pacific School of Religion), **The Testament of Salomon** ed. from manuscripts with introduction (Untersuchungen zum Neuen Testament. Herausgegeben von H. Windisch, 9. Heft.) Leipzig 1922, J. C. Hinrichs. (XII, 302 S. gr. 8.) Grundzahl 5.

Das 9. Heft der von H. Windisch herausgegebenen Hefte zum N. T. ist eine sehr sorgfältig besorgte Herausgabe des frühchristlichen Testamentes des Salomo. Durch Heranziehung aller erreichbaren Handschriften und Beifügung von 6 eingehenden Indices erhält die Ausgabe ihren besonderen Wert. Die Einleitung des Verfassers ist durch vorsichtig abwägendes Urteil ausgezeichnet.

Das Werk selbst, das in seiner heutigen Gestalt dem 3. nachchristlichen Jahrhundert angehören dürfte, behandelt die Unterwerfung der Dämonenwelt unter Salomo und ihren Frondienst für den Tempelbau bis zu dem Augenblick, in dem sich Salomo durch die Sunamitin (Cant. 7[1]) zum Götzendienst verleiten läßt. Der Zweck des Werkes — in der ausführlicheren Rezension ABC — ist, Kenntnis der Dämonen und der durch sie verursachten Übel, wie andererseits der Engel, durch die sie jeweils unschädlich gemacht werden, zu vermitteln. So erhalten wir einen interessanten Einblick in frühchristlichen Volksaberglauben.

Die vom Verfasser bezeichnete weitere Aufgabe der Forschung ist die Fruchtbarmachung der jüdischen Bestandteile des Testamentes für die Kenntnis der palästinensischen Volksreligion zur Zeit Jesu. Voraussetzung dafür wäre freilich, daß dem Werke eine jüdische Urschrift zugrunde liegt, wie die Einleitung annimmt und mit inhaltlichen Argumenten zu begründen versucht. Aber ursprünglich jüdische Stoffe sind noch kein zwingender Grund, auf eine jüdische Urschrift zurückzugehen. Solche Bestandteile können auf freier Ausgestaltung alttestamentlicher Stoffe von christlicher Seite beruhen; Cap. XXI, das für jüdisches Denken Unmögliches enthält, ist ein Beispiel für solche christliche Ausgestaltung. Ferner kann es sich bei ihnen um jüdisches Gut handeln, das durch judenchristliche Vermittlung in christliche Kreise überging. Endlich aber ist daran zu erinnern, daß die hellenistische synkretistische Volksreligion jüdisches Gut verarbeitet hat. Inhaltliche Erwägungen allein können also nicht entscheiden. Vielmehr muß die Frage, ob den Rezensionen D und E, die als die kürzeren dem Orginal am nächsten stehen, eine jüdische Urschrift zugrunde liegt, durch eine sprachliche Untersuchung entschieden werden. Erst falls diese bejahend ausfallen sollte — Verfasser verneint sie —, wäre eine Verwertung des Werkes für die Kenntnis der palästinensischen Volksreligion zur Zeit Jesu statthaft.

Für die Kenntnis der frühchristlichen Volksreligion und der hellenistischen Umwelt des Neuen Testamentes ist die sorgfältige Ausgabe des Salomo-Testamentes eine dankenswerte Bereicherung. Joachim Jeremias-Herrnhut.

Rohr, Prof. Dr. Ignaz, **Wiederaufbau und Neues Testament vor 116 Jahren.** (Aus: Universität Tübingen, 19. Reden anläßlich der Rektoratsübergabe am 29. April 1922. Tübingen 1922. J. C. B. Mohr (23 S. gr. 8). 0,70 M. × 210).

Rohr stellt die Bedeutung des Neuen Testaments für den Wiederaufbau vor 116 Jahren dar auf Grund der Reden und Schriften der führenden Geister, eines Fichte, Schleiermacher, Görres, die in ihren leitenden Ideen sich eng mit den Grundsätzen Jesu Christi berührten. Vernimmt man das, so fragt man sofort, ob Görres zu den führenden Männern beim Wiederaufbau vor 116 Jahren gehört habe, wobei natürlich diese Zahl nicht zu pressen ist, sondern die Zeit von 1806—1813 bezeichnen will. Görres stand zuerst auf dem Boden der französischen Revolution und an der Spitze derer, die die Einverleibung des linken Rheinufers an Frankreich betrieben. Davon abgekommen, war er in der Verborgenheit des Schuldienstes tätig. Die wissenschaftlichen Arbeiten, die er bis 1806 sei es in Buchform sei es in der „Aurora“ des Herrn von Aretin erscheinen ließ, waren von der Zeitphilosophie, besonders Schelling, abhängig. 1806—1808 Privatdozent in Heidelberg, trat er mit den Romantikern in Fühlung. Die während und unmittelbar nach der Heidelberger Zeit geübte literarische Tätigkeit verlief im Sinne der Romantiker. Sein Einfluß auf die Studierenden war nicht groß; der Brief der 10 Landshuter Studenten an ihn ist kein Gegenbeweis. Sein Briefwechsel mit Gelehrten war ausgedehnt; als ein Führer zeigt er sich nirgends. Ein Führer wurde er, als er 1814 die Publizistik aufnahm; darin bestand nämlich seine Stärke. Weiter fragt man, ob wirklich die leitenden Ideen eines Fichte und Görres, um von Schleiermacher abzusehen, sich eng mit den Grundsätzen Jesu Christi berührten. Rohr führt als Begründung an, Fichte sei von Haus aus Theolog gewesen und für Görres hätte sich infolge seiner völker- und kulturgeschichtlichen Studien das Verständnis für den Kulturerfolg der Kirche bis zur Wende des Mittelalters und damit auch für die denselben bedingenden Ideen, Ziele und Impulse Jesu Christi, erschlossen. Dazu ist zu sagen, daß in Fichtes Schriften und Vorlesungen sich zwar allmählig eine freundlichere Stellung zum Christentum zeigte; daß er sich aber eng mit den leitenden Ideen Jesu Christi berührt hätte, trifft in keiner Weise zu, auch nicht in der Vorlesung über die Staatslehre vom Sommer 1813; neutestamentliche Zitate sind noch lange kein Zeichen für enge Berührung mit den leitenden Ideen Christi. Von Görres sind einschlägig die Schriften: Glauben und Wissen, 1805, Mythengeschichte der asiatischen Welt, 2 Bände, 1810, endlich

der im gleichen Jahre geschriebene, aber ungedruckt gebliebene Aufsatz: Fall der Religion und ihre Wiedergeburt (Gesammelte Schriften I, 132 ff). Darin redet Görres zwar anders über die Kirche als in seinen Aufrufen aus den Revolutionstagen, aber auf dem Boden des Evangeliums steht er nicht. Im Grunde sind ihm alle Religionen gleich, nur Formen einer Weltreligion. Zum Belege nur eine Stelle aus der zuletzt genannten Schrift (a. a. O. S. 181 f): „Der Geist, der durch die indischen Palmen zieht, und die Cedern vom Libanon und die Cypressen von Iran und die ägyptischen Persea, alle sind nur ein Lebensodem dieses Gottes, alle stehen wie die Seraphim über dem Heiligtum dessen, dem sie angehören ... Alle Seher alter Zeit jeglichen Volkes auf Erden sind Väter dieser Kirche." So muß also auch Rohrs Ansicht über die Glaubensstellung des damaligen Görres abgelehnt werden. Um den Einfluß des Neuen Testaments auf den Wiederaufbau vor 116 Jahren zu erweisen, hätte überhaupt anders zu Werke gegangen werden müssen. Es wären z. B. die auf den Kanzeln gehaltenen Predigten zu untersuchen gewesen, keine leichte Sache, ferner die Verbreitung des Neuen Testaments; dabei wären auch die damals erschienenen katholischen Übersetzungen beizuziehen gewesen, zu denen freilich die Kistemakers nicht gehört, da sie erst später gedruckt wurde. Theobald-Nürnberg.

Thomas von Kempen. Vier Bücher von der Nachfolge Christi. M.-Gladbach, Volksvereinsverlag. 60 M.

Der Übersetzer, Dr. Heinrich Clementz, hat die bekannte Ausgabe des berühmten Brüsseler Archetypus von Hirsche zu Grunde gelegt. Dagegen wäre nichts einzuwenden, wenn nicht inzwischen Michael Joseph Pohl in seiner bei Herder in Freiburg erschienenen Ausgabe der Opera omnia Thomae t 2 (1904) p. 470 f., die merkwürdigerweise von Clementz nicht einmal genannt wird, eine ganze Reihe Lesefehler Hirsches und Hirsches Text verunzierender Druckfehler korrigiert hätte. Da der Verfasser eine wortwörtliche Übersetzung liefern möchte, so ist das doch etwas peinlich. Um sein Ideal zu erreichen, hat er nicht nur nach Möglichkeit die Wortstellung beibehalten, sondern auch, wie Hirsche in seiner Probe einer neuen Übersetzung, da, wo Thomas im Text eine Flexe setzt, allemal eine neue Zeile beginnen lassen. So kommt der Rythmus, den Thomas beabsichtigt hat, endlich einmal auch in der Übersetzung zu seinem Rechte. Auch damit wird jedermann einverstanden sein, daß der Verfasser sich entschlossen hat, die Devota exhortatio ad sacram communionem an dem Platze zu lassen, den ihr Thomas in dem Archetypus gegeben hat, also sie als drittes Buch zu bringen. Die Aufgabe, das sehr stark germanisierende, aber ungemein wohllautende Latein des Thomas in ein gefälliges Deutsch zu übertragen, ist, wie der Verfasser mit Recht bemerkt, nicht ganz leicht. Aber ich habe nach einigen Stichproben den Eindruck, daß er nicht vergeblich gearbeitet hat. Hie und da würde ich natürlich etwas anders übersetzen. Wie Augustin (vgl. Conf. 1, 1 und die treffenden Bemerkungen hierzu in der Ausgabe von Montgomery), verwendet Thomas gelegentlich et in adversativem Sinne, vgl. 3, 1: et mea quoque sunt. An solchen Stellen würde ich es nicht mit „und", sondern mit „aber" übersetzen. 2, 3: Tene te primo in pace heißt nur: halte dich friedlich, nicht: halte Frieden bei dir. Qui bene in pace est (Gegensatz: male contentus) heißt: wer recht zufrieden ist usw. Bisweilen scheint mir auch die Wahl des deutschen Ausdruckes nicht ganz glücklich, vgl. 1, 10: superfluitas verborum = Überschwall der Worte; os = Mundwerk. Daß der Verfasser die Stellen bezeichnet, die Thomas von anderen Autoren entlehnt hat, ist sehr dankenswert. Aber er hätte bei Pohl p. 500 ff. viel mehr solcher Stellen finden können. Die beigegebene Schriftprobe ist, weil dem Format des Archetyps nicht entsprechend, nicht gelungen, und das gänzlich unhistorische, im 17. Jahrhundert frei erdichtete Porträt des Thomas hätte ich lieber nicht wieder gesehen. Die Einleitung ist doch auch für eine Volksausgabe sehr dürftig ausgefallen. Ein Hinweis darauf, daß die vier Bücher ursprünglich nicht zusammengehören, hätte m. E. nicht fehlen dürfen. Die Ausstattung ist vorzüglich. So schön gedruckte Bücher sind jetzt in Deutschland eine Seltenheit. H. Boehmer-Leipzig.

Schroeter, Manfred, **Der Streit um Spengler.** Kritik seiner Kritiker. München 1922, C. H. Beck (VIII, 168 S. gr. 8).

Es war eine entsagungsreiche, aber doch notwendige und höchst fruchtbare Arbeit, der sich der Verf. mit dieser kritischen Sichtung der Spengler-Literatur unterzogen hat. Entsagungsreich war sie, weil trotz der eigenen kritischen Grundeinstellung des Verfassers zu den Spengler-Kritikern doch in der Hauptsache referiert werden mußte — über eine geradezu unabsehbare Fülle von monographischen Darstellungen und einzelnen gelegentlichen Äußerungen über Spengler. Notwendig und fruchtbar aber war die Arbeit, weil durch Spenglers Werk die ganze deutsche literarische Welt der Gegenwart von einer besonderen Seite angepackt und aufgewühlt wurde und weil sich nun in der Reaktion auf Spenglers Buch ein beherrschender Gesichtspunkt bot, von dem aus die chaotische Masse des Denkens der Gegenwart einmal wenigstens auf einer einzigen Fläche aufgetragen werden konnte. Die Aufgabe ist vom Verfasser so gelöst worden, wie es in dem aus buchhändlerischen Gründen naturgemäß ziemlich engen Rahmen überhaupt möglich war. Der größere Teil der aufgeführten Spengler-Literatur ist in den Anmerkungen geblieben. Aber auch in diesen sind namentlich aus den Feuilletons und Essays zahlreiche und größtenteils sehr instruktive Stücke zum Abdruck gekommen.

Im übrigen hat Schroeter das Hauptgewicht auf eine Systematisierung des gesamten Stoffes gelegt, indem er die Kritiker nach ihrer methodischen — nicht nach ihrer polemischen — Grundeinstellung gruppiert. Die erste Gruppe fragt nach dem geschichtsphilosophischen Gehalt des Buches, sie ist auf den Inhalt, auf seine prophetische, angeblich pessimistische Tendenz, auf seine symptomatische Bedeutung für die Zeit eingestellt. Abgesehn von der Zurückweisung plumper Mißverständnisse des Titels und der gebührenden Bloßstellung so unwürdiger Kampfesweisen wie etwa derjenigen von L. Nelson ist hier eine tiefere Auseinandersetzung kaum möglich. Die zweite Gruppe fragt nach der Form und ist kulturphilosophisch-wissenschaftlich eingestellt. Hier hat Schroeter die gesamten Kritiken vom Standort der Einzelwissenschaften und der übrigen einzelnen Kulturgebiete (Kunst, Politik usw.) untergebracht — wobei man fragen möchte, ob nicht ein guter Teil davon in den ersten Teil gehört hätte. Die Vertreter der einzelnen Fachwissenschaften haben ja bei Spengler eine Reihe von Irrtümern nachgewiesen. Schroeter verschweigt nichts wesentliches, weist aber mühelos nach, daß Sinn und Größe des Werkes im ganzen davon unberührt bleiben. Erst die dritte Gruppe bringt die entscheidenden Gesichtspunkte der Kritik, indem sie unter Kombination der Formfrage und der Inhaltsfrage eine Auseinandersetzung mit den kulturmetaphysischen Elementen bei Spengler unternimmt. Hier kommt die Geschichtswissenschaft, kommen Philosophen und Theologen zu Wort, von denen die letzteren — Schroeter setzt sich hier namentlich mit Stange, Girgensohn, Grützmacher und

Heim auseinander — im allgemeinen als diejenigen Kritiker gewürdigt werden, deren Stellungnahme am meisten in die metaphysischen Tiefen der ganzen Spenglerschen Problematik hineinführt. Am Schluß sucht Schroeter selbst Spengler geistesgeschichtlich einzuordnen und kündigt eine eigene positive Kultursystematik an. Man darf darauf gespannt sein, welche positiven Früchte Spenglers Werk dabei zu zeitigen imstande ist bei einem Denker, der im übrigen durch die vorliegende Untersuchung seine lebendige Verflochtenheit mit der gegenwärtigen Kulturphilosophie überhaupt anschaulich und eindrucksvoll erwiesen hat.

D. Dr. Elert-Breslau.

Kinkel, Johann, Dr. (Ord. Dozent an der Univ. Sofia), **Zur Frage der psychologischen Grundlagen und des Ursprungs der Religion.** Beitrag zum System der psychanalytischen Soziologie. Erweiterter Sonderabdruck aus „Imago", Bd. VIII, Leipzig-Wien-Zürich-London 1922, Internationaler psychanalytischer Verlag (76 S. gr. 8).

In demselben Jahrgang derselben Zeitschrift schreibt Pfister in seiner Kritik meiner Religionspsychologie: „Wo vielleicht ein Autor meinte, durch den Nachweis einer Betätigung des Schautriebes, der Ödipusbindung usw. in einem höheren Geistesprodukt schon eine Ableitung aus dergleichen Elementen allein vollziehen zu können (es ist ja allerdings schon vorgekommen, doch nie bei Freud), da habe ich davor gewarnt" (S. 379). Ich weiß zwar nicht, wie Pf. speziell über diese Abhandlung urteilt, aber jedenfalls ist der von Pf. getadelte Tatbestand hier wieder „schon einmal vorgekommen". In allerrohester Form wird die individuelle Religion aus den infantilen sexuellen Vater- und Mutterkomplexen „erklärt" und damit ihr jeder höhere Sinn genommen. Diese Betrachtungsweise wird auf die geschichtliche Entwicklung der Religion übertragen. Auch geschichtlich und soziologisch gehöre die Religion zu dem infantilen Leben der Menschheit und müsse im reifen Mannesalter verschwinden. Seichteste Haeckelsche Aufklärung (dessen Name als Leitstern ausdrücklich genannt wird) und seichtester Freudianismus schließen hier einen wenig erfreulichen Bund. Wissenschaftlich nicht ohne Interesse sind allenfalls einige auszugsweise wiedergegebene Psychanalysen bulgarischer religiöser Neurotiker, die zwar nichts grundsätzlich Neues ergeben, aber wenigstens den unerschöpflichen Reichtum des Materials an individuellen Schattierungen um einige Fälle vermehren. All den Theologen, die wie Pfister in der Psychanalyse eine empfehlenswerte, das religiöse Leben fördernde Methode oder gar einen neuen Weg zum alten Evangelium sehen, sei hier warnend die Kehrseite der Medaille gezeigt: Die Psychanalyse als religionspsychologische und seelsorgerische Methode ist und bleibt eine sehr anfechtbare Sache, die dem tiefsten Geiste der Religion wesensfremd gegenüber steht, auch wenn sie nicht ganz so wertblind auftritt, wie es in der vorliegenden Abhandlung der Fall ist. Von Interesse ist endlich, daß der Verf. vom russischen Volk in bezug auf die Jahre 1917—20 behauptet: „Die Masse der Bauern und Arbeiter ist bestimmt unreligiös und sogar antireligiös geworden" (S. 73), auch der slavische Osten schreite daher jetzt wacker in der Aufklärung voran, nur in den rückständigen Emigrantenkreisen sei man intensiv fromm und betsüchtig. Auch ein Votum zu der heute in Deutschland so oft vertretenen These von der Erneuerung der Religion aus dem Geist des Russentums!

Karl Girgensohn-Leipzig.

Schmitz, Otto, **Althaus,** Paul, u. **Girgensohn,** Karl, **Die Gewissheit der Christusbotschaft.** Drei Gegenüberstellungen mit der mystisch-idealistischen Zeitbewegung. Berlin 1922, Furche-Verlag. (63 S. gr. 8.) 10 M.

Es sind wirklich zeitgemäße und brennende Probleme, die hier auf wenigen Seiten und doch recht eindringlich für einen weiten Gebildetenkreis behandelt werden: „Das Suchen der Zeit und die Wirklichkeit Christi" (D. Otto Schmitz, Münster), „Das Kreuz Christi als Maßstab aller Religion" (D. Paul Althaus, Rostock), „Die Absolutheit der christlichen Religion" (D. Karl Girgensohn, Leipzig). In der ersten Abhandlung wird dargetan, wie die Sehnsucht nach wahrer Innerlichkeit und Gemeinschaft in Christus die höchste Erfüllung findet. Die zweite kennzeichnet das Sehnen nach dem Unbedingten vor allem als das Heimweh nach dem Kreuz, das seinen Ort in der Gebetsgeschichte des Menschen hat. Die dritte nimmt die religionsgeschichtliche vergleichende Arbeit als die Methode der Zukunft in Anspruch, sofern sie die Eigenart des Christentums nur immer reiner und mit immer soliderer wissenschaftlicher Begründung herausarbeiten werde. Die Darbietungen ergänzen einander aufs Beste und bedeuten ein warmherziges und zugleich wissenschaftlich tiefgründiges Eintreten für das ungebrochene, wirkliche Christentum.

Dr. A. Schröder-Leipzig.

Lindworsky, J., S. J., (Dr. phil., Privatdozent a. d. Universität Köln.) **Willensschule.** Handbücherei der Erziehungswissenschaft herausgegeben von Prorekt. Dr. F. Schneider. 3. Bd. Paderborn 1922, F. Schöningh. (VII, 126 S. 8.) kart. 30 M.

Das Buch verdient aus zwei Gründen eine besondere Wertschätzung im Rahmen der von Prorektor Dr. Schneider herausgegebenen „Handbücherei der Erziehungswissenschaft": Es greift die in der überkommenen Schulpraxis ungebührlich vernachlässigte Aufgabe der Willensbildung an, die nicht nur für die sittliche Erziehung der Jugend im Sinne der Tat- und Lebenspädagogik so belangreich, sondern auch für die Gesundheit und zukünftige Entwickelung unsres an wirtschaftlichen Gütern arm gewordenen Volkes mit bestimmend ist, und es führt diese Aufgabe aus dem Umkreis landläufiger, unsicherer und unwirksamer Anweisungen und Anpreisungen auf den Boden wissenschaftlicher Sachlichkeit und einheitlicher Willensauffassung. Die experimentelle Willensforschung ist zwar erst jüngsten Datums, hat aber durch Narziß Ach und Lindworsky bereits beachtliche Ergebnisse gezeitigt, die der Praxis der Willensbildung neue Wege erschließen. Insbesondere hat L. die Fragen der Willenslenkung (= beeinflussung) und der Willensstärkung in der Richtung auf das eigene Tun dahin beantwortet, daß nur der Ausbau der Motive, nicht die herkömmlich auf dem Wege der formalen Übung angestrebte Erstarkung des Willens, das Willensleben bildet. Beweger ist stets nur das, was sich meinem Willen als Wert darbietet, das Motiv. An der richtigen Auswahl und Ausgestaltung dieser Werte ist auch im Gesinnungsunterricht alles gelegen, um den Anstoß in die Tatsphäre zu überführen. Die Schaffung und Lebendighaltung überragender Dauerwerte hilft die Tugenden pflegen, die Fehler bekämpfen und dem Kinde zu seinem Lebensideal durchdringen. In dieser Einpflanzung höchster Wertkomplexe und ihrer Verknüpfung mit den Gelegenheiten des Lebens durch die „Übungen" enthüllt der Verfasser, für den Pädagogen höchst lehrreich, das Geheimnis der Wirksamkeit der ignatianischen Exerzitien. Das Erziehungs- und Lebensideal des Verfassers ist katholisch, aber seine Arbeitsweise ist streng

wissenschaftlich, sie hat in seinem größeren, aus Külpes Anregung hervorgegangenen Werk „Der Wille" (2. Aufl. 1921) uneingeschränkte Anerkennung der psychologischen Forschung gefunden und führt im Streit der Gegenwart durch ihre Willenstheorie auf die Bedeutung einer einheitlichen (religiösen) Weltanschauung, die sich in der Bekenntnisschule ihre Form schafft.

Eberhard-Greiz.

Neueste theologische Literatur.

Unter Mitwirkung der Redaktion zusammengestellt von Oberbibliothekar Dr. **Runge** in Göttingen.

Biographien. Dilthey, Wilhelm, Leben Schleiermachers. 1. Bd. 2. Aufl., verm. um Stücke d. Forts. aus d. Nachlasse d. Verf., hrsg. v. Herm. Mulert. Berlin u. Leipzig, Vereinig. wiss. Verl. (XXXII, 879 S. 8.) Gz. 17 M.

Biblische Einleitungswissenschaft. Feine, Paul, Einleitung in das Neue Testament. 3., neu bearb. Aufl., Leipzig, Quelle & Meyer (XI, 267 S. 8.) 1600 M. — **Haase,** Felix, Apostel und Evangelisten in den orientalischen Ueberlieferungen Münster i. W., Aschendorff (XIII, 312 S. gr. 8.) Gz. 8 M.

Exegese u. Kommentare. Fischer, Johann, Wer ist der Ebed in den Perikopen Js 42. 1—7; 49, 1—9a; 50, 4—9; 52, 13—53, 12? Eine exeget. Studie. Münster i. W., Aschendorff. (XVI, 100, III S. gr. 8.) Gz. 3 M. — **König,** Eduard, Die messianischen Weissagungen des Alten Testaments vergleichend, geschichtlich u. exegetisch behandelt. Stuttgart, Ch. Belser. (VIII, 366 S. gr. 8.) 450 M. — **Schmalohr,** J., Das Buch des Propheten Joel. Uebers. u. erkl. Münster i. W., Aschendorff (VIII, 158, III S. gr. 8.) Gz. 4.20 M. — **Paralipomena,** Esdras, Nehemias. Uebers., eingel. u. erkl. von E. Dimmler. M. Gladbach, Volksvereins-Verlag (314 S. 16.) Gz. Pappbd. 24 M. — **Strack,** Hermann, L., u. Paul Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud u. Midrasch. 1. Bd. Das Evangelium nach Matthäus erl. aus Talmud u. Midrasch, München, C. H. Beck. (VIII, 1055 S. gr. 8.) Gz. 18 M. — **Tobias,** Judith, Esther, Machabäer. Uebers. eingel. u. erkl. von Emil Dimmler. M. Gladbach, Volksvereins-Verl. (360 S. 16.) Gz. Pappbd. 24 M. — **Zahn,** Theod., Die Apostelgeschichte des Lukas ausgelegt. 1. Hälfte, 1. Kap. 1.—12. 3. Aufl. Leipzig u. Erlangen, Deichert (IV, 394 S. 8.) Gz. 8 M.

Biblische Geschichte. Duhm, Bernhard, Israels Propheten. 2. verb. Aufl. Tübingen, J. C. B. Mohr (VIII, 484 S. 8.) Hlwbd. 6 M. — **Hauck,** Albert, Jesus. Ges. Vorträge. 3. u. 4. Aufl. Leipzig, J. C. Hinrichs (III, 179 S. kl. 8.) Gz. 1.50 M. — **Hölscher,** Gustav, Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion. Gießen, A. Töpelmann (XVI, 267 S. gr. 8.) Gz. 5.40 M. — **Kugler,** Franz Xaver, Von Moses bis Paulus. Forschungen z. Geschichte Israels nach biblischen u. profangeschichtlichen Quellen. Münster, Aschendorff (XVII, 535 S. 4.) Gz. 28 M. — **Sellin,** Ernst, Mose u. seine Bedeutung für d. israelitisch-jüdische Religionsgeschichte. Leipzig u. Erlangen, Deichert (III, 159 S. 8.) Gz. 4 M. — **Tögel,** Hermann, Jesus. Leipzig, Jaeger (66 S. gr. 8.) 80 M.

Biblische Theologie. Liechtenhan, R., Die göttliche Vorherbestimmung bei Paulus und in der Posidonianischen Philosophie. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (VI, 132 S. gr. 8.) Gz. 2 M.

Altchristliche Literatur. Die **Bücher** der Geheimnisse Henochs, das sogenannte slavische Henochbuch. Hrsg. von G. Nathanael Bonwetsch. Leipzig, J. C. Hinrichs (XIX, 124 S. gr. 8.) Gz. 4.50 M.

Mystik. Böhme, Jakob, Sämtliche Werke in 7 Bden, hrsg. v. K. W. Schiebler. Unveränd. Wiederabdr. d. 1. Aufl. (1831—1847). Leipzig, Joh. Ambros. Barth (VIII, 152, 319 S.; VIII, 634 S., 1 Taf; VIII, 704 S.; 1 Taf.; XVI, 699 S.; 1 Taf.; VIII, 568 S. 8.) Gz. Hlwbd. in 6 Bde. geb. 70 M.

Allgemeine Kirchengeschichte. Heussi, Karl, Kompendium der Kirchengeschichte. 5., umgearb. Aufl. Tübingen, J. C. B. Mohr (XXXI, 481 S. gr. 8) Gz. 9 M. — **Müller,** Karl, Beiträge zur Geschichte der Verfassung der alten Kirche. Berlin, Vereinig. wissenschaftl. Verleger in Komm. (35 S. 4.) Gz. 1.50 M. — **Scheftelowitz,** J., Die Entstehung der manichäischen Religion u. des Erlösungsmysteriums. Gießen, Töpelmann (86 S. 8.) Gz. 2.10 M. — **Schultze,** Victor, Altchristl. Städte u. Landschaften. 2. Kleinasien, 1. Hälfte. Mit 58 Abb. Gütersloh, Bertelsmann (477 S. 8.) Gz. 12 M.

Reformationsgeschichte. Luther, Martin, Vorreden zum Neuen Testament vom September 1522. Hrsg. von Wilhelm Wibbeling. Schlüchtern, Neuwerk-Verlag (48 S. 8.) Gz. 75 M.

Kirchengeschichte einzelner Länder. Quellen u. Forschungen zur bayerischen Kirchengeschichte. 7. Bd. Schornbaum, Karl, Geschichte der Pfarrei Alfeld. Leipzig, A. Deichert (VI, 189 S. gr. 8.) Gz. 5 M. — **Ragaz,** Leonhard, Der Kampf um das Reich Gottes in Blumhardt, Vater und Sohn — und weiter! München u. Leipzig, Rotapfel-Verlag (328 S. 8.) Gz. 10 M. — **Schmidt,** Carl Eugen, Die lutherische Kirche der Slowakei und der Kampf der Kirchengemeinde Preßburg. Preßburg, Verlagsanst. „Concordia" [Komm., H. G. Wallmann, Leipzig] (40 S. gr. 8.) 100 M. — **Wernle,** Paul, Der schweizerische Protestantismus im XVIII. Jahrhundert. 1. Bd. 2. Lfg. Tübingen, J. C. B. Mohr (S. 145—288. 4.) 4.50 Fr.

Sekten. Mennonitisches **Lexikon.** 1. Bd. 12. Lfg. Eherecht—Emmaus. Frankfurt am Main, Rothschildallee 33, Chr. Hege (S. 529—576 4. mit 1 Abb.) 150 M.

Papsttum. Bierbaum, Max, Papst Pius XI. Ein Lebens- u. Zeitbild. Mit 20 Abb. Köln, J. P. Bachem (181 S. 8.) Gz. Hperbd. 41.50 M. — **Pastor,** Ludwig von, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. 9. Bd. Zeitalter d. kath. Reformation u. Restauration. Gregor XIII. (1572—1585.) 1.—4. Aufl. Freiburg i. Br., Herder (XLV, 933 S. gr. 8.) Gz. 27 M.

Orden u. Heilige. Ignatius von Loyola. Aus dem Geistlichen Tagebuch des hl. Ignatius von Loyola. Nach d. span. Urtext übertr., eingel. u. mit Anm. vers. von Alfred Feder. Regensburg, J. Kösel & F. Pustet (VIII, 127 S. kl. 8.) Gz. 1.60 M.

Christliche Kunst u. Archaeologie. Dehio, Georg, Das Straßburger Münster. München, R. Piper & Co. (110 S., 1 Taf. 4.) Gz. Hlwbd. 15 M. — **Fink,** Wilhelm, Die Benediktinerabtei Metten u. ihre Beziehungen zur Kunst. (Süddeutsche Kunstbücher. 21/22. Bd.) Wien, E. Hölzel (44 S., 21 Taf. 8.) Gz. 7 M. — **Habicht,** Victor Curt, Des heiligen Bernward von Hildesheim Kunstwerke. (Niedersächs. Kunst in Einzeldarstellungen. 3/4. Bd.) Bremen, Angelsachsen-Verl. (44 S. mit 1 eingedr. Grundr., 24 S. Abb. 8.) Gz. Pappbd. 4 M. — **Sitzmann,** Karl, Forchheims Kirchen, ein Spiegel Bamberger Kunst. Mit 108 Abb. Forchheim, Streit (VIII, 176 S., XXXIV, II S., 41 S. Abb. 8.) Gz. 3 M.

Dogmatik. Diekamp, Franz, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas. 3. Bd. 3.—5., verb. Aufl. Münster i. W., Aschendorff (VIII, 470 S. 8.) Gz. 6 M. — **Grützmacher,** Rich. Heinr., Textbuch zur systemat. Theologie u. ihrer Gesch. 2. erw. Aufl. Leipzig, Erlangen, Deichert (132 S. gr. 8.) Gz. 3.50 M. — **Isenkrahe,** Experimental-Theologie. Behandelt vom Standpunkt e. Naturforschers. 2., umgearb. u. bedeutend erw. Aufl. Bonn, A. Marcus & E. Weber (XVI, 186 S. gr. 8.) Gr. 6 M.

Verantwortliche Schriftleiter: Dr. theol. **Ihmels** in Dresden und Dr. theol., jur. et phil. **Heinrich Böhmer** in Leipzig; Verlag von **Dörffling & Franke** in Leipzig. Druck von **Gustav Winter** in Herrnhut.